

Mercure de France (Paris. 1890)

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France



Mercure de France (Paris. 1890). 01/12/1908.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisationcommerciale@bnf.fr.

APOLLON ET DIONYSOS

LEUR VRAI SENS CHEZ NIETZSCHE

J'ai suivi avec le plus haut intérêt la polémique, qui n'est peut-être point encore close, entre M. Louis Dumur et M. Jules de Gaultier, à propos de Nietzsche. Et c'est, excluant tout point de vue personnel, d'un point de vue aussi strictement nietzschéen que possible que je voudrais considérer ce débat. Quelques mots sur sa généalogie ne seraient pas, je pense, pour nuire à la compréhension de ce qui va suivre.

Dans un travail sur *Nietzsche et la culture* (1), M. L. Dumur, prenant prétexte des *Considérations inactuelles* de Nietzsche, s'est en quelque sorte retranché derrière un essai critique pour exposer ses idées personnelles sur *la Culture*. Nous avons eu l'occasion de voir combien elles sont intéressantes et actuelles, mais nous sommes aussi en droit de reprocher à M. Dumur de n'avoir voulu étudier Nietzsche et ses idées culturelles qu'au travers d'une seule œuvre. Point n'était besoin peut-être de considérer cet article comme une étude sur la philosophie nietzschéenne, les idées personnelles qu'il renfermait suffisant à lui assurer un très haut intérêt ; il faut néanmoins avouer que l'on pouvait être tenté de le faire ; et qu'on l'a fait. Quelque temps après la publication de l'essai de M. Dumur, M. Jules de Gaultier le reprenait et le discutait dans une étude sur le *Bovarysme de l'histoire* (2). Prenons le débat dès le commencement et voyons les arguments présentés ; nous retrouverons en cours de route les articles subséquents, *le Surhomme contre Nietzsche*, de M. Dumur, *Nietzsche contre le Surhomme*, de M. de Gaultier.

Si l'on peut révoquer en doute la valeur de quelques-uns des arguments présentés par M. Dumur, qui n'a pas dissimulé qu'il exposait des vues personnelles, doit-on considérer que M. J. de Gaultier a toutes qualités pour défendre la pensée de

(1) *Mercure de France*, 1er février 1908.
(2) *Ibid.*, 16 avril 1908.

Nietzsche? La question, qui n'est point de pure chicane, vaut que l'on l'examine. Je ne pense pas que Nietzsche puisse trouver là un défenseur excellent, non pas que M. de Gaultier n'ait pas une connaissance approfondie de son œuvre; personne peut-être en France n'a fréquenté plus assidûment Nietzsche que l'inventeur du bovarysme. Personne n'y a apporté plus de lucidité, plus de perspicacité critique. Mais M. de Gaultier, qui est certes l'un des critiques les plus remarquables que je sache, est encore un fondateur de système. Il expose et défend, depuis quelques années, une philosophie de l'illusion qu'il a assez mal à propos baptisée du nom de bovarysme. J'ai proposé pour le même ordre de pensées le mot de *fictionisme*, qui me semble sinon aussi littérairement harmonieux, du moins plus immédiatement clair. Ce n'est pas ici le moment d'exposer la philosophie de M. de Gaultier, quelque intérêt qu'elle puisse offrir, c'est de Nietzsche que nous devons parler. Et M. de Gaultier, tout attaché, ce dont je le loue, à faire triompher son système, tend trop souvent, ce me semble, à englober Nietzsche, qui est un des maîtres à qui il doit le plus, dans sa systématique, à l'accaparer pour un usage trop strictement personnel.

Qui sait si ce n'est pas chez M. de Gaultier un fait de bovarysme aussi que de considérer Nietzsche comme il le fait ; c'est-à-dire sans apporter toute l'objectivité nécessaire à un débat, où l'on défend d'autres idées que les siennes propres? Tandis que le philosophe de Zarathoustra place la volonté de puissance à la source de tout, antérieurement à l'intelligence elle-même, antérieurement à la conscience, et que son système est, à le bien considérer, pragmatiste, à fins éthiques, M. J. de Gaultier, qui, au contraire de Nietzsche, incline à *l'apollinisme*, crée un système intellectualiste, à fins esthétiques et spectaculaires. Si certains détails créent des ressemblances entre les deux systèmes, il faut avouer qu'ils sont en somme fort antagonistes l'un de l'autre. Dès lors n'est-on pas en droit de révoquer en doute l'argumentation de M. de Gaultier, qui veut défendre à la fois la philosophie de Nietzsche et la sienne propre?

M. Dumur incline, lui, dans un sens plus nietzschéen à mon avis vers le dionysisme, mais il croit découvrir en Nietzsche deux hommes antagonistes, l'apollinien, l'homme de la cul-

ture, et le dionysien, l'homme du progrès. On est trop porté à considérer Nietzsche comme un philosophe se contredisant continuellement; une étude approfondie de son œuvre ne m'y a fait découvrir qu'une seule contradiction irréductible que j'ai signalée ailleurs (1). M. Dumur est tombé dans ce travers, en voulant étendre démesurément la contradiction métaphysique que je démontrai, et en voulant scinder en deux parties la philosophie de Nietzsche. M. J. de Gaultier a voulu défendre le philosophe allemand de ce chef et a employé à cet égard différents arguments, dont les uns sont empreints de toute la rigueur critique qui le caractérise, tandis que les autres lui sont directement inspirés de son propre système; d'où une faiblesse réelle dans ses moyens de défense, et dans la valeur de cette défense.

Nietzsche est-il, à le bien considérer, apollinien ou dionysien? Ni l'un ni l'autre, ou plutôt tantôt l'un, tantôt l'autre, répond M. Dumur; l'un et l'autre, ou plutôt tantôt l'un, tantôt l'autre, répond dans un sens différent M. de Gaultier. Car, pour M. Dumur, il y a contradiction absolue entre ces deux points de vue, tandis que M. de Gaultier considère que c'est de cette contradiction que naît une philosophie de la vie; une haute vue spectaculaire de l'existence. Je veux m'attacher à démontrer dans la présente étude que Nietzsche est à la fois apollinien et dionysien, sans que l'on puisse voir là l'ombre d'une contradiction, que ces deux états s'entremêlent de telle façon qu'il n'en peut être autrement, et que Nietzsche n'en arrive point à une philosophie intellectualiste et spectaculaire, mais au contraire à une philosophie pragmatiste de l'action.

Pour bien considérer Nietzsche, il ne faut point tant le prendre au cours de son évolution qu'au terme de cette évolution, et c'est seulement dans ses derniers ouvrages que l'on découvre l'aboutissement de ses recherches, de ses travaux, de sa pensée. J'ai avancé que la philosophie de Nietzsche n'était pas intellectualiste; ce point est assez important et notre philosophe y a insisté dans maintes parties de son œuvre. Qu'on en juge seulement par cette citation : « Il n'y a ni « esprit », ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité : ce ne sont là que des fictions inutilisables. Il ne s'agit pas de « sujet et d'objet », mais d'une certaine espèce animale qui

(1) Cf. *Archiv für Philosophie*. Band. IV, 1907.

ne prospère que sous l'empire d'une *justesse* relative de ses perceptions, et avant tout avec la régularité de celles-ci (en sorte qu'elle est à même de capitaliser des expériences)... La connaissance travaille comme instrument de la puissance. Il est donc évident qu'elle grandit à chaque surcroît de puissance... » — et plus loin :

« La mesure du besoin de connaître dépend de la mesure de croissance dans la volonté de puissance de l'espèce, une espèce s'empare d'une quantité de réalité pour se rendre maître de celle-ci, pour la prendre à son service (1). » « Le monde de la conscience, dit-il ailleurs, est surajouté (2), » et encore : « Généralement, on prend la conscience elle-même comme assemblage sensoriel et instance supérieure; du reste elle n'est qu'un *moyen de communication*, elle s'est développée dans les rapports, eu égard aux intérêts de relation (3) »... Certes, Nietzsche considère, comme le veut M. de Gaultier, toute connaissance comme une fiction nécessaire, mais il ne fait point de cette fiction l'élément primordial, elle n'existe pour lui qu'en fonction de l'élan vital et n'a pas de valeur plus grande que tels instincts nécessaires. Tandis que M. de Gaultier conclut à une théorie de la connaissance et à une philosophie du spectacle (4), Nietzsche déclare que la connaissance et le devenir s'excluent (5) et que, par conséquent, la connaissance naît d'une volonté de rendre connaissable, d'un devenir qui crée *l'illusion de l'être*, mais cette croyance en *l'être* ne naît que d'une méfiance et d'un mépris à l'égard du devenir. Vérité, dit-il encore, c'est la volonté de se rendre maître de la multiplicité des sensations, de sérier les phénomènes sur des catégories déterminées (5), et, en un autre endroit, volonté du Vrai — c'est l'impuissance dans la volonté de créer (6). Ne découle-t-il pas de ceci que Nietzsche est bien, comme le désire M. Dumur, un dionysien, et je borne ici mes citations, qui pourraient être cent fois augmentées dans le même sens. Mais dès lors, demande M. Dumur, pourquoi la position si favorable de Nietzsche à l'égard

(1) *Volonté de puissance*, t. II, aph. 270.
(2) *Ibid.* aph. 263.
(3) *Ibid.* aph. 266.
(4) Cf. spécialement l'article : *la Fin esthétique et le sens spectaculaire*, dans *les Raisons de l'Idéalisme*.
(5) *Volonté de puissance*, aph. 273.
(6) *Ibid.* aph. 285.

de la culture? Nietzsche dans toute une partie de son œuvre est dionysien, mais pourquoi devient-il soudain apollinien, dans certains cas assez fréquents? M. Dumur précise cette idée en disant que toutes les fois que Nietzsche se trouve en face d'un fait concret il est apollinien. C'est bien aussi mon avis, et je justifierai facilement Nietzsche de ce fait. Mais, sur ce point-là encore, M. de Gaultier apporte pour défendre Nietzsche des arguments qui ne me semblent point concluants, et cite un passage sur la Renaissance où Nietzsche considère un fait historique du point de vue dionysien.

M. J. de Gaultier doit savoir, comme moi, comme tous ceux qui se sont livrés à une étude approfondie de l'œuvre de Nietzsche, qu'on y peut trouver, en cherchant bien, tout ce que l'on veut. Nul lien systématique n'en relie les différentes parties, et ce n'est point en choisissant tel ou tel passage, relativement isolé, que l'on peut parvenir à saisir les idées maîtresses de Nietzsche. C'est, je pense, un mode un peu vain, presque un peu traître que de discuter ainsi. Que M. de Gaultier, que M. Dumur nous exposent leurs idées personnelles, auxquelles nous attachons un prix très haut, mais pourquoi se dissimuler derrière Nietzsche et le mettre en contradiction avec lui-même, lorsque seuls les deux auteurs en présence sont en contradiction?

Il est, dans Nietzsche, de grands courants d'idées, qui se systématisent parfaitement et dont il ressort une philosophie de l'action, c'est le fond même de la pensée de ce philosophe, qui, incertain dans ses premiers ouvrages, a fini par se préciser au fur des années, pour arriver à complète expression dans *la Volonté de puissance*. On n'est en droit, ni de juger Nietzsche sur les seules *Considérations inactuelles*, qui sont une œuvre de début, ni de le juger du point de vue du bovarysme et comme étroitement lié à cette théorie toute personnelle; enfermer ainsi un auteur dans des considérations systématiques personnelles, c'est là un fait de bovarysme, ou pouvoir de concevoir non plus soi-même dans le cas présent — mais une œuvre, autre qu'elle n'est réellement. Si j'ai voulu participer à ce débat, c'est pour tenter, en faisant abstraction de toute vue personnelle, de montrer combien la philosophie de Nietzsche, si diverse dans ses exposés, est une, et combien elle est dionysienne. Je veux faire justice immédiatement du fait de contra-

diction dont M. Dumur incrimine Nietzsche, et montrer que, s'il considère les faits concrets du point de vue apollinien, c'est qu'il devait en être ainsi pour que son système soit dionysien. Nietzsche tient énormément à la culture grecque anté-socratique, qu'il appelle une culture d'homme; c'est certainement un fait de culture semblable qu'il retrouve dans la Renaissance, et qu'il pense encore retrouver chez les classiques français.

« Notre connaissance du monde est purement arbitraire; nous le considérons selon un schéma logique, par nous fixé. La logique était considérée comme moyen pour faciliter la pensée : comme moyen d'expression, non point comme vérité... plus tard elle agit comme vérité (1). » On peut appliquer ces mots à la culture. Toute culture est une tentative de schématisation du monde; on peut, à considérer ses résultats, voir si cette culture est forte ou faible; mais quelle qu'elle soit, elle est apollinienne puisque née d'une vue générale embrassant le monde extérieur et le systématisant, sur le plan d'une illusion plus ou moins féconde. Nous voilà, ce me semble, pas loin du système fictionniste de M. de Gaultier; céder à cela, c'est adopter du monde une vue spéciale, que l'on veut être la plus riche possible; c'est faire une évaluation telle que l'on parvienne à concevoir comme réel le monde phénoménal et l'être lui-même ; et cette évaluation fait encore partie de l'être. Mais envisager l'être, c'est exclure le devenir. « Il faut, dit Nietzsche, remettre l'acteur dans l'action, après qu'il en a été retiré d'une façon abstraite, l'action ayant été ainsi vidée de son contenu ;... toutes les évaluations ne sont que des conséquences et des perspectives de l'unique volonté : l'évaluation elle-même n'est que cette volonté de puissance ; une critique de l'être, basée sur une quelconque de ces valeurs, est quelque chose d'insensé et d'incompréhensible (2). » Nous ne sommes certes pas ici en présence d'une philosophie intellectualiste ; Nietzsche ne fait de la connaissance qu'un mode de la volonté et va jusqu'à dire : « Une tâche demeure toute nouvelle et à peine perceptible à l'œil humain, la tâche de s'incorporer le savoir et de le rendre instinctif (3). » L'homme s'est perdu dans les différentes cultures en accordant la réalité absolue au schéma fixé; em-

(1) *Volonté de puissance*, t. II, aph. 274.
(2) *Ibid.*, *id.*, aph. 211.
(3) *Gai Savoir*, aph. 11, p. 51.

porté par l'éternel devenir il a voulu se faire l'être et s'immobiliser ; se campant ainsi dans un monde de plus en plus artificiel, il s'est affaibli. C'est ce contre quoi s'élève Nietzsche ; l'intelligence, l'intelligibilité est devenue si forte qu'elle tend à tuer l'instinct et la volonté. Nous avons extériorisé notre vie, c'est ce à quoi ont tendu presque toutes les cultures, ce à quoi elles ont toutes abouti. Mais leurs prémisses n'étaient pas toutes pareilles, et c'est dans sa source que la culture grecque semble supérieure à toutes les autres.

De toute culture se dégage un ensemble de processus, et ceux de la culture grecque sont essentiellement vitaux. Leur but n'est précisément pas de créer à côté, au delà de la vie une réalité concrétisée qui prend une valeur objective, mais de ramener tout au fait de Vie. C'est une culture dans le devenir avec le « moi » à sa source et le « moi » comme but.

L'assujettissement des Grecs au style ne doit pas être interprété comme objection à cela. « Ce sont les natures fortes et dominatrices qui trouveront en un tel assujettissement et une telle perfection, sous une loi propre, leur joie la plus subtile ; la passion de leur volonté s'allège à l'aspect de toute nature stylée, de toute nature vaincue et assouvie ; même lorsqu'elles ont des palais à construire et des jardins à planter, elles répugnent à libérer la nature (1). »

Les natures faibles au contraire haïssent le style, et laissent ainsi prendre au monde extérieur une valeur propre exagérée. Ceci me semble bien être un point de vue apollinien, mais pas du tout une considération spectaculaire d'arrêt. Asservir à soi, grâce à un schéma fixé et ayant donné des preuves de sa valeur, la nature, c'est s'en rendre maître, en acquérant ainsi dans le cours du devenir la possibilité d'atteindre à des valeurs plus hautes. L'acceptation d'une culture, fût-ce de la meilleure, ne va point sans quelque danger ; la preuve en est que, dès qu'elle acquiert une autorité si grande qu'on lui puisse accorder une valeur objective, elle dégage ainsi l'individu, et la société *a fortiori*, du rythme de la durée, et l'arrête dans une outrance apollinienne, à une conception purement spatiale et spectaculaire du monde. Accepter une culture, c'est profiter des expériences séculaires de l'espèce ; s'y confiner, c'est renoncer au progrès, c'est vouloir échapper à l'élan

(1) *Gai savoir*, aph. 290.

vital qui nous emporte. Dès l'instant où l'intellectualité prime la volonté de puissance, l'apollinisme, le dionysisme, l'espèce visée entre en décadence. Toutes ces choses n'ont point échappé au regard perspicace de Nietzsche, et ce qu'il peut sembler y avoir de contradictoire se résoud en clarté dans ses explications.

M. Dumur a raison, je pense, lorsqu'il affirme que, dès que Nietzsche se trouve en présence d'un fait concret, il est apollinien : en pourrait-il être autrement? Lorsqu'il considère une culture, ou ses résultats, Nietzsche se livre à une interprétation de valeurs, c'est-à-dire qu'il accorde à ces valeurs une objectivité, qui les place en dehors du devenir, et par conséquent hors de tout dionysisme. « J'interprète, dit Nietzsche (1), le plus volontiers les hommes exceptionnels d'une époque, comme les pousses tardives, soudainement émergées de cultures passées et des forces de ces cultures : en quelque sorte comme l'atavisme d'un peuple et de ses mœurs : c'est ainsi seulement que l'on pourra trouver chez eux quelque chose à interpréter. » Interpréter, c'est user vis-à-vis d'un ensemble de faits, de considérations et de mesures logiques, c'est isoler certains faits ou certains groupes de faits de caractères identiques. Si cette faculté d'interprétation est possible, elle ne l'est qu'en admettant un schéma fixe et objectif ; or, en réalité, l'ensemble de notre activité et de notre connaissance n'est pas une série de faits et d'espaces intermédiaires vides, *c'est un courant continu* (2). Comme l'a dit ailleurs Nietzsche, la conscience est surajoutée, mais elle n'en existe pas moins avec ses fonctions déterminées, qui sont de nous permettre d'enfermer le monde dans un schéma particulier et de l'asservir de cette façon. Mettant la discontinuité dans le monde, la conscience nous permet sur lui une emprise profonde, mais elle nous plonge, en nous dégageant du rythme de la durée, dans un cruel dilemme. Eriger d'un côté le monde phénoménal en monde réel, accorder ainsi d'une façon absolue nos perceptions aux choses perçues, en excluant ainsi toute possibilité de progrès; suivre d'un autre côté l'élan vital continu sans prendre conscience, sans donner naissance au schéma extérieur, mais renoncer ainsi à toute connaissance et s'abîmer dans la solitude d'un

(1) *Gai Savoir*, aph. 10, p. 49.
(2) *Le Voyageur et son Ombre*, aph. 11, p. 221.

monde impénétré. Comme l'a montré M. J. de Gaultier, ce n'est que d'un compromis entre le mode apollinien et le mode dionysien que peut naître la vie telle que nous l'entendons. Mais à l'inverse de ce qu'il en conclut, c'est-à-dire de l'aboutissement à un schéma illusoire auquel on accorde une valeur infinie, en se résolvant à une attitude spectaculaire et à une interprétation interne et esthétique, Nietzsche veut que toute culture ne naisse que pour mourir, que nous dégageant un instant de la durée, elle nous permette de nous y réintroduire plus puissamment armés, pour asservir une réalité nouvelle à notre puissance, et qu'elle nous donne le droit d'une édification nouvelle des valeurs. Comme il le dit lui-même : « Ce n'est que comme créateurs que nous pouvons détruire (1). »

On peut, sans doute, ainsi que l'a fait M. L. Dumur, considérer que l'apollinisme est une modalité esthétique du Retour Eternel, et que, placé dans le cercle fatal, l'homme a le droit et le pouvoir d'interpréter librement les faits auxquels il est nécessairement lié; ce qui semble bien devoir nous amener à considérer la position apollinienne comme absolument antagoniste de la position dionysienne, en niant toute espèce de devenir. Mais l'apollinisme n'est pas que cela, il peut s'interpréter différemment, et ce n'est pas ainsi que Nietzsche l'a conçu. Pour avoir une emprise sur le monde extérieur, l'individu qui est entraîné dans le courant de la durée parvient, grâce à la conscience, à se dégager du continu, en le morcelant selon un schéma propre; il peut, en introduisant ainsi le discontinu, accaparer le monde extérieur, et le faire servir à ses fins individuelles. Si M. J. de Gaultier, critique, a vu combien étaient inséparables les deux notions, apollinienne et dionysienne, et que c'est de leur compromis que la vie prend naissance, M. J. de Gaultier, philosophe spectaculaire, n'a pas pu interpréter ce compromis, comme l'aurait voulu Nietzsche, dans un sens dionysien. L'auteur du Bovarysme considère que la conscience volontaire n'a pas d'influence sur le monde extérieur, et n'a qu'un pouvoir de l'interpréter, de le concevoir autre qu'il n'est; tandis que Nietzsche veut démontrer que ses interprétations n'ont d'autre but que d'asservir le monde et que d'en faire un instrument de plus en plus docile aux fins de devenir de la volonté de puissance.

(1) *Gai Savoir*, aph. 58.

Apollon ou Dionysos, Nietzsche ne choisit pas, ne peut pas choisir, c'est Apollon et Dionysos, si intimement liés dans sa pensée qu'on ne peut pas les séparer. Et c'est pourquoi je pense qu'il est inutile que la discussion entre M. L. Dumur, et M. J. de Gaultier prenne pour prétexte l'œuvre de Nietzsche. M. J. de Gaultier s'est affirmé philosophe intellectualiste, il a exposé dans des œuvres fort intéressantes ses idées, et l'on sait avec quelle science et quel courage il les a toujours défendues. M. L. Dumur, absolument pragmatiste, autant que l'on en peut juger par ses derniers travaux, s'écarte, par la base même, du système de M. de Gaultier. Je pense pourtant, s'il m'est permis de porter une appréciation, que M. Dumur est plus près de la pensée vivante de Nietzsche que M. de Gaultier. Tandis que, pour ce dernier, l'intelligence et la conscience sont primordiales et capitales, le philosophe de Zarathoustra ne les considère l'une et l'autre que comme surajoutées et n'y voit qu'un moyen, admirable sans doute, qu'un instrument parfait et parfois dangereux, dont se sert une espèce animale pour donner à sa volonté de puissance le plus libre épanouissement possible.

Quoi qu'il en soit, Nietzsche ne doit pas sortir de ce débat entaché de cent contradictions irréductibles; sa pensée, quelque peu difficile à saisir au travers du morcellement de son œuvre, n'en ressort pas moins, à un examen attentif et impartial, comme une idéologie très pure et très haute, se coordonnant dans un système parfaitement logique. Ceux qui ont accusé Nietzsche de n'être aucunement systématique ne doivent ce reproche qu'à eux-mêmes, qu'à une impuissance logique qui leur est propre. Pour tous ceux qui l'étudient de près, l'œuvre de Nietzsche se présente comme une des synthèses les plus grandioses qui soient de la vie, et je ne doute pas une minute que — mettant de côté leurs divergences personnelles — M. Dumur et M. de Gaultier ne se plaisent à le reconnaître.

GEORGES BATAULT.